

## 創造と神の愛 : シモーヌ・ヴェイユを通じて

著者	浅井 聡
雑誌名	論叢 現代語・現代文化
号	14
ページ	25-44
発行年	2015-03-31
その他のタイトル	La creation et l'amour de Dieu : chez Simone Weil
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/00124447">http://hdl.handle.net/2241/00124447</a>

## 創造と神の愛——シモーン・ヴェイユを通じて——

浅井 聡

### はじめに

日常的に何を言い表すために愛という言葉を使うのか。

愛という言葉が指すものは何であろうか。キリスト教学者のカーター・リンドバーグは、古代ギリシャ人は我々が愛という言葉を使って表現する何かを指す言葉を幾つも持っていたと言う<sup>1</sup>。しかし、我々が愛に関する明確な観念を持っていないのは、愛という言葉で表現されるものの内実が、ギリシャ人たちが多様な語彙で呼び分けるほどに多岐に渡っているからではない。愛の正体が見えにくい理由は、愛に関する公共の言葉がないからである。リンドバーグによると、キリスト教は神から人間に示される非個人的で、偏りのない愛を伝統的に強調してきた。しかし、ラテン語の表現能力が向上し、人間性に深い敬意が払われるようになり始めた11、12世紀以来、個人と神の関係としての人間の生のなかに愛を位置づけることを神学は要求された<sup>2</sup>。「個人の発見」がなされた中世には、愛に関する理論的な研究が盛んであったということはできないが、「個人」の自由意志や思考に基づく、多様な形態の愛が発現した<sup>3</sup>。リンドバーグが示唆するように、このことは愛を意味づけるために機能する領域が、公的領域から私的領域へと移行していったことを意味している<sup>4</sup>。成熟する中世の一時期に前面に出てきた「個人」の領域への愛の閉じ込め、愛の情緒化、愛の私秘化ともいうべき事態が、愛の正体を分かりにくくしているのである。

本稿の目的は、愛とは何かを探求することではない。しかし、キリスト教世界における愛の変遷を外観すると見えてくる私的領域の愛の占有に異を唱えることは本稿の目的に適っている。というのは、これから展開されることは、愛の政治的役割を論じるにあたっての予備的考察であるからだ。アントニオ・ネグリとマイケル・ハートは、愛の私的領域への封鎖を批判し、社会的・政治的な愛、社会的、政治的な機能としての愛の圏域を回復しようとする<sup>5</sup>。しかし、彼らは社会的・政治的領域の中に、婚姻と家族に割当てられる場所を用意しようとしているわけではない。「愛は哲学的な意味でも、生産的——存在を生産するものである。私たちが主体性の生産、すなわち愛に携わるとき、それは世界のなかで単に新しい客体を創出することではなく、新しい主体を創出することでさえない。そうではなく、私たちは新しい世界、新しい社会的生を生み出しているのだ。言い換えれば、存在とは生が生

起する際の不変の背景のようなものではなく、私たちがたえずそこに介入できる力能を持つ生きた関係なのだ。愛とは、すでに存在するものとの切斷と新しいものの創造がしるしづけられる、存在論的な出来事にほかならない」<sup>6</sup>とネグリとハートは言う。彼らは、愛の活動が許される領域を世界のどこかに確保しようとしているのではない。世界そのものへの創造的な介入として愛を捉えようとしている。アントニオ・ネグリとマイケル・ハートのプロジェクトにおいては、新しい世界のあり方、新しい生のあり方の創造としての愛が必要とされているのである。

なぜ愛が必要なのかという問いにはほとんど意味がない。なぜなら、愛の觀念の混乱により、愛の内実に関する検証よりも先に愛の有効性や愛の必要性について言及することは不適当になっているからだ。本稿で描かれるのは、世界を存在させる愛である。この意味での愛は、個人的・情緒的な関係でも、正統的キリスト教における組織的な慈善事業の土台となる慈愛でもない。生を存在させる愛、社会的・政治的領域で他者とともに存在する具体的な生を存在させる愛、「生の創造」としての愛である。ここで、手掛かりとなるのは、シモーヌ・ヴェイユによるプラトンの『ティマイオス』へのコメントだ。ヴェイユは神の存在を確信していた。神の問題は彼女の後期思想に新しい用語とテーマを招き入れただけではない。神への信仰は、ドイツ滞在や工場労働の経験以来、世界の読み方、世界との向き合い方の刷新を迫られていた彼女に新しい世界との交わり方を提供した。したがって、神はなぜ世界を創ったのか、どのようにして世界を創ったのか、神は世界とどのように関わるのか、人間は神とどのように交わるべきか、人間は神によって創られた世界との間にどのような関係を打ち立てるべきかなどという問いは、シモーヌ・ヴェイユの思想において、社会的・政治的領域での自己と他者の関係を伴う具体的な世界がどのように生じ、どのようなものとして存在し、世界と人間はどのように関わるのかという問題として現れているのであり、世界の存在への問い全体を包む愛に関する問題として現れているのである。

ヴェイユ思想をこのような方向へと解釈する代表的な論者はミクロス・ヴェトーと今村純子である。ヴェトーは、ヴェイユの思想における愛が神の本質としての一面を持つことを強調する<sup>7</sup>。ヴェトーによると、全知全能で完全な変わることの無い神が不完全で移ろいやすい世界を創造したのは、神自身が自らに反する被造物を存在させるために被造物に存在を「贈与」するほど被造物を愛していたからだと彼女は考えた<sup>8</sup>。ヴェイユにとって、世界を存在させ、世界に秩序を打ち立てる行為としての創造は、愛なしでは成されえなかったのだ<sup>9</sup>。ヴェトーが特徴づけたシモーヌ・ヴェイユにおける愛とは、神が自己に反する被造物を創り出すという犠牲の態度であり、被造物に存在を「贈与」する行為である。これを受けて、今村は、ヴェイユにおける愛とは眼差しを自己ではなく他者と世界に向けることであると規定す

る<sup>10</sup>。この点で、今村は愛を自己放棄とするヴェトーの立場を引き継いでいる。さらに、今村は自己放棄としての愛を「生の創造」の重要な要件だと主張する<sup>11</sup>。つまり、人間は、自らを愛することを通して、自身の存在をその内奥で支え、同時に自身の存在を超越している存在を自らのうちに見出すが、このことは、ある人間が人間存在を外部から規定しているあらゆるものから自由な存在として新たに生まれることなのである<sup>12</sup>。今村によれば、社会を構成している「力」に対抗して、「力」の行使者としても、「力」の対象としても、「力」から離れた「弱さ」、社会の構成員であるというつながりから離れた「弱さ」のあるところにこそ愛が働くと言え、ヴェイユは考える<sup>13</sup>。この弱い立場において、人間は、苦しみを苦しみとして、痛みを痛みとして認識することを邪魔するものから解放され、現実を現実として認識することができる<sup>14</sup>。したがって、今村によると、愛は人間と世界をつなぎ、人間を真理とつなぎ、人間と神をつなぐものであり<sup>15</sup>、真理、秩序としての美、善なるものと一致しようという態度<sup>16</sup>としてシモーン・ヴェイユの思想に登場する。

本稿の主題は、神による創造と創造以降の神による世界への介入における愛の機能とはどのようなものかということである。この問題を論じるにあたって、強調すべき点が二つある。まず、シモーン・ヴェイユの思想における愛の概念を分裂・乖離として読むことである。確かに、ヴェイユ思想において、「愛」は神と人間、善と悪など互いに否定し合うものが奇跡的な調和の姿で現れる。しかし、ヴェイユの考える「愛」には、超自然的な調和によらなければ、調和の形成が不可能なほどの深刻な分裂がある。本稿では、「愛」を分裂の側面から描き、相反するものの調和や一致としてではなく、相反するものの自由な結合として肯定的に評価したい。次に、「愛」を行動として捉えることである。シモーン・ヴェイユにおける「愛」概念は、自己犠牲や自己放棄を選び取ることを迫る。この点で、ヴェイユの思想が提起する「愛」は、行動を豊かに含んでいる。本稿では、「愛」の概念が持つ行動的側面に着目し、創造の影響と愛を人間の生の至るところで働き続けるものとして捉えることを目指した。重要になるのは、創造された世界への神の介入の運動性であり、神から世界へ向けられる「愛」の方向性である。創造と愛は創造された世界という複雑に分化した土台の上で、人間をどこへ向かわせるのか。人間にどんな行動を取らせるのであろうか。

## 1. 創造における愛

「あらゆる作られたものは、必ず作者からくる。作者なしで創ることができるということはありえない。芸術家が、永遠に自身に等しいものに目を向ける時、また、モデルに専心するかのように自らに専心し、自らの本質と徳を再び産み出す時、こうして完全な美が実現される。もし、芸術家が過ぎゆくものに目を向けるなら、彼が作るものは美しくない」<sup>17</sup>。シモーヌ・ヴェイユは『前キリスト教的直観』の「創造における神の愛」の冒頭で、『ティマイオス』を通じて、プラトンにこのように語らせる<sup>18</sup>。また、これに先立って、彼女は「ペレキュデスは言った。「ゼウスは創造するその時、愛に姿を変えた」と。というのも、ゼウスは互いに反対するものどもから世界の秩序を組み立て、これらを比例関係と友愛に導き、あらゆるもののうちに同一性と世界へと広がっていく一性とを蒔き広げたからだ」<sup>19</sup>と書き留めている。ヴェイユによる大胆な解釈と翻訳が新しい力を与えたこれら2つの断片は、創造の性質を明らかにし、創造には創造者が必要であることを主張する。創造とは芸術作品の創作のように、存在しなかったものを存在するようにし、存在者間に秩序をもたらし、存在するもの全体が協調して正しく働くようにすることだ。この時、創造者は創造の工程に含まれる一行為者ではない。彼女がプラトンとペレキュデスに証言させているのは、芸術家や創造のために自ら愛へと変身するゼウスのように、知性や意志、能力を持ち、これらを働かせる創造者が創造には必要であるということだ。創造は創造者による知性的な設計や創造者の意志による決断や判断、創造者の能力による世界の成形なしでは不可能であり、創造者は意志をもって創造を開始し、知性と能力によって実行し、完了するのである。

ただし、創造が創造者の知的で意志的かつ実践的な働きであるからといって、創造が単なる創造者の自己表現に過ぎないわけではない。そのことは、世界の創造と芸術作品の創作を比較して述べられる。シモーヌ・ヴェイユは、「芸術作品が超越的な靈感に由来する場合にしか、美しさは真に存在しない（超越的なモデルは真の靈感の源でしかない）。感覚的・心理学的な現象から靈感を与えられた芸術作品は、第一級のものでは全くありえない」<sup>20</sup>と語る。ヴェイユは二つのことを述べている。まず、真の芸術創作は存在したことのないものを生み出す。モデルがいかに超越的であろうとも、芸術作品の創作はモデルのコピー・再現であってはならない。芸術的行為のためには「靈感」が必要である。次に、靈感は超越的・超自然的な仕方では働かなくてはならない。芸術作品の美しさは、絵具やカンヴァス、音や石などの性質ではない。こうした作品の物理的構成要素である素材の感覚的な質が芸術作品に美しさを与えるのではない。また、芸術作品の美は、作者の内面が作品において再現される際の忠実さにも、作者の内面の作品化に用いられる技巧の見事さにも、作

者の心の状況や内容の深遠さにも由来しない。確かに、芸術作品の創作は作者の主観的運動を必要とする。しかし、芸術作品を美しくするのは作者の心理ではない。真の芸術作品の美しさは、靈感がモデルを通じて作者と素材に働きかけることで、作者にも、素材にも、モデルそのものにも含まれていないものを生み出すところにある。芸術作品が創作される時、モデルが必要とされ、作者の心理や意図、技術、内面の状態、作品の素材などが動員される。しかし、作品が美しくなるのは、既存の材料に作者が自分なりの工夫を付け加えながら何かを作ったりすることとは異なる、霊的なものの自然を超えた働きによって作品が創られる時である。美は、創る者が超越的に働くことにあるのだ。シモーン・ヴェイユは、作品の存在が超越的に実現される芸術創作と同様、世界の創造もまた靈感による超越的な働きであると考えている。芸術作品の創造が単なる作者の内面の発露ではなかったように、世界の創造も創造者の自己実現、創造者の能力と性質の誇示に過ぎないものではない。また、世界は自発的にどこかから生じたり、世界を創り上げる一つ一つの諸物が自発的に秩序を組み上げたりするのでもない。芸術家の創作活動のように、靈感が超自然的に働くことで、創造者によって世界は存在するようになり、世界に秩序が成立する。このように超越的な靈感により創られた世界こそが美しいのである。

世界を存在させ、世界に秩序を与える世界創造を理解するためには、芸術創作の類比モデルが必要だとシモーン・ヴェイユは考える。しかし、なぜ創造を理解するために芸術とのアナロジーが必要なのであろうか。この視点から類比のモデルを検討することは、超自然的な働きとしての創造をより明確にするために有益である。彼女にとって、世界の創造を人間の行為に置き換えて考えることは非常に重要だ。「人間の行動に移し替えることによってでしか、創造は表現されえない。しかし、現代の人々が、まずもって、時計製造工の仕事のような移しかえるや否や陳腐なものに堕ちてしまうようなものを取り上げてしまうのとは違い、プラトンは人間적であるとはいえ、既に超越的なことを例として示す」<sup>21</sup>。一方、引用の後半部分で述べられているように、世界の創造がどんな人間的行為と比較されてもよいわけではない。ヴェイユによれば、世界の創造は、人間の諸行為の中でもとりわけ芸術作品の創作と比べることによってしか理解されえない。では、芸術創作と比べられる世界の創造が他の人間の製作行動と異なる点は何であらうか。彼女は答える。「ある目的を目指して作られたものに類比的であると証明できるほど十分な合目的性を世界には見出すことができない」<sup>22</sup>。人間の造るものはすべて、時計のように製作者の心に明確に思い描かれた目的を目指して造られる。しかし、世界の創造には、作者が設定し、目指す明示的な「目的」を見出すことはできない。このヴェイユの解答は二つのことを意味する。一つは、ある特定の状態を「目的」として設定し、これを達成する行為として創造を特徴づけることはできないということ、もう一つ

は、「目的」は芸術作品と世界を類比させる蝶番ではありえないということだ。「目的」を目指す行為として創造を規定することを通じては、世界創造と芸術の創作の類似性を構成することが否定的な仕方ではできない。では、芸術の創作と世界の創造の類比を可能にするのは何であろうか。ここで、世界と芸術作品のアナロジーが教えるもう一つのこと注目してみる。シモーヌ・ヴェイユは、創造が時計の製造のような「目的」に従う行為としてではなく、プラトンが比喻で用いた芸術創作のような超越的な働きとして把握されなければならないと主張していた。つまり、結論から述べると、芸術における創作行為と同様に、創造が超越性・超自然性を持つことが、世界の創造の理解のために芸術作品との類比モデルが必要される理由なのだ。既に見たように、芸術作品の創出は、用いられる素材やその性質も作者の動機や技巧も、創作する人間の内面も、モデルも、「目的」という心理的領域も超えた、これらに働きかける霊性の働きによってなされる。同じように、世界の創造も自然を超えている。ただ、創造が「目的」によらず、超越的・超自然的であるというのは、世界が独りで存在したり、雑然と存在したりするというのではない。創られた世界には、芸術作品が美しいのと同じように、美しさがある。ヴェイユは語る。「しかし、世界と芸術作品のアナロジーは、世界の美しさを感じることにそのもののうちで実証的に立証される。というのも、美しいものが美しさを感じるものの唯一の源泉であるからだ」<sup>23</sup>。たとえ、世界に「目的」が見出せなくとも、人間は世界に「美しさ」を感じる。それは世界が美しく創られているからである。我々が世界に美しさを感じるのは、世界が美しいものだから、これ以上の理由も、以下の理由もない。この時、ヴェイユが美しく世界を創ることを志向する製作者の存在を導きだそうとしていると結論付けるのは早計である。美に関する問題は、美を目指す主体をどこかに据え付ければ解決する問題ではない。ヴェイユがこの一文で言わんとしていることは、創造は美を生じるが、美は美以前のものから導きだすことも美以前のものに還元することもできないということ、したがって、美は美しいものに触れ、美を感じるによってしか理解されないこと、そして、世界を美しく創造することを芸術とのアナロジーを介して理解するためには、美しく創られた被造的世界に生きることが不可欠であるということだ。彼女は、「この立証は、この感情を感じたことのない人にとっては意味がない。しかし、極めてまれではあろうが、これを全く感じたことのない人は、おそらくいかなる道を通じても神へと導かれ得ない」<sup>24</sup>と言う。美を感じることは、世界と芸術作品の類比関係の正しさを証明する。それと同時に、創造者としての神の認識へと人間を導く。世界の美の源である美しい世界における生活そのものが神の存在をそこに住む人間に実感させる。創造によって生み出された世界に生きる時、整然とした世界の美しさと美しさを可能にする超越的な働き、さらに現実に関わる創造者としての神の存在が感じられる。

芸術と創造の類比を分析することで、創造が「目的」に支配されていないこと、それにもかかわらず、創造は無軌道で自動的な過程ではないということ、そして、創造は創造者の「目的」を超えた働きによって整然とした世界を生み出すことがわかった。しかし、それだけではない。シモーン・ヴェイユは、美しさに触れる人間の生も芸術作品との類比により理解される創造との関係において統制されていると考える。彼女は、「世界を芸術作品と比べると、創造の働きだけではなく、摂理もまた芸術における靈感と同一であるように見える」<sup>25</sup>と言う。被造的世界はどのようなべきか。それを決めるのは、世界がどのような運動をするものとして神に創られたのかということである。彼女は、創造者が世界に与えた秩序の特徴を、「つまり、世界と芸術作品には、いかなる表象可能な目的もない合目的性がある」<sup>26</sup>と表現する。この言葉によると、芸術作品の創作と世界の創造は、「目的」を持ち、これを達成する行為ではないが、「目的」に適った状況を生じさせる。このことについて、「人間によるあらゆる物作りは、定められた目的を目指して諸手段を組み合わせることである。ただ、そこで複数の手段が組み合わせられていて、そこには明らかに合目的性があるが、そこではどのような目的も見出されないような芸術作品は別である」<sup>27</sup>とヴェイユは語る。芸術家は、美を作品の何らかの状態として規定し、この状態を目指して技術と手段を用いて創作するのではない。しかし、「目的」を超える超自然的な靈感に導かれた芸術家は美しい作品を創る。創造も同様である。創造は創造者である神の自由へのいかなる制限によっても方向付けられない。それでも、諸被造物は乱雑に投げ散らかされず、調和し合い、秩序ある美しい世界を築く。芸術とのアナロジーから見ると、世界の美しさは「目的」として表象され、目指されるものではない。これを分析的に理解することもできない。それにもかかわらず、美しさは創造の成果として、世界において達成される。世界の美しさとは、互いに異なる無数の被造物が創造者である神によって自由に創られ、その結果、世界に秩序が達成されるということである。したがって、世界の秩序の美しさは分析不可能で、これを理解するためには、人間は他の被造物とともに、被造物として世界の秩序のうちで生きるしかない。「しかし、世界と芸術作品のアナロジーは、世界の美しさを感じることにそのもののうちで実証的に立証される。というのも、美しいものが美しさを感じることに唯一の源泉であるからだ」<sup>28</sup>と彼女が言う通りである。一人一人の人間は、神の自由な創造による神の秩序に、他の被造物と共に一体となって包まれている。創られたものである人間は、世界のなかで、世界の秩序に繋がって生きること、初めて世界の美しさを感じるができるのだ。

世界の創造は無秩序で無計画な行為ではない。しかし、創造に「目的」は見出されない。それでも、シモーン・ヴェイユは創造の「目的」は何かという問いに答えようとする。一方では非常に控え目に、もう一方では非常に大胆に。彼女は言う、「あ



る意味、目的は用いられた手段の総体以外のものではない。だが、ある意味、目的は完全に超越的である」<sup>29</sup>と。もう一つの答えは、「宇宙と宇宙の運行に関しても同様だ。その目的は優れて超越的で、表象されえない。なぜなら、目的は神ご自身だからである」<sup>30</sup>というものだ。第一の答えは、創造のための手段の組み合わせのプロセス全体を創造の目的であると述べている。シモーヌ・ヴェイユは、創造は世界が存在するための諸過程の総体で、創造者も世界が生まれる過程の一部だと考えているのであろうか。また、互いに連関する諸事物の運動を司る法則は、諸物の関係から自然に生じる作用だとでも考えているのだろうか。ヴェイユは「目的」の内在性を否定している。創造の「目的」が超越的であることを彼女は強調している。第二の答えは、創造の「目的」を神そのものに帰し、創造の超越性に言及している。では、ヴェイユにとって、創造された世界とその秩序は、神にとって都合よく創られたものに過ぎないのだろうか。創られた世界と秩序は、神に操られるだけのものなのであろうか。創造が神自身を「目的」に行われることは、世界とその秩序がどのように実現されたのか、あるいはどのように実現されているのかということが、創造者の意図に支配されることを意味しているのではない。確かに、創造は超越的である。しかし、それは創造が創造者である神にしか明らかにされていない秘儀だからではない。創造は、現実の世界において、我々の目の前に展開する世界において、具体的に実現している。シモーヌ・ヴェイユが創造の「目的」について提供した二つの見解は、いずれも不十分なのである。

ここで注意しておかなければならないことがある。創造の「目的」に関する彼女の二つの見解は、創造の「目的」を特定することを目的としていない。シモーヌ・ヴェイユは、一貫して創造の「目的」は人間に明示されてはいないと考える。彼女が創造の「目的」について述べたのは、世界とその秩序の実現を創造者の固有の働きとの関係において議論するためである。単に創造者なる神との関係において、世界が存在するようになればよいだけではない。知性、感情、意志に基づく創造者の実践が創造においてどのように発揮されるのかが問題である。ヴェイユは、冒頭で紹介した二人の古代ギリシャ人の言葉を借りて、一方では、創造において世界に調和と秩序をもたらすためにはゼウスが愛に姿を変えなければならないことを提示し、もう一方で、作者がモデルにする、作者を作者その人たらしめているものに目を向けることが美を生み出すには必要であることを提示している。ペレキュデスの言葉は、世界に秩序が与えられるためにゼウスが世界に憑依することも、ゼウスが世界の秩序化の運動そのものになることも主張していない。また、プラトンの言葉も、作者が自らのあり様の分身として作品を生み出し、作品は作者に従属すべきだと主張するものではない。創造は、創造者が世界を存在させ、世界に秩序を与える意志と知性を以て始まり、世界に実際に関与することで実現される。世界の創造は、創造

の諸過程も、創造される世界も超越している。しかし、霊的なものは、創造の全体で働く。このことによって、創造者は存在したことないものを創造することができる。ここで、創造者と霊的なものの関係に目を向けなければならない。創造における創造者に特有の働きとは、霊的なものに関わる働きだからである。

このことについても、シモーン・ヴェイユは芸術作品、特に歌との類比を念頭に、「時計製造工を愛さなくとも、時計を使うことはできる。しかし、歌と歌手を愛さなければ、完全に美しい歌を、注意をもって聴くことはできない。翻って、時計製造工は時計を作るために時計を愛することを必要とはしないが、反面芸術の創作は（それが悪魔的ではない場合、単に人間的ではない場合は）愛からのもの以外ではない」<sup>31</sup>と主張する。ヴェイユによると、美しい歌を本当の意味で聴くためには歌を愛さねばならない。時計の場合には、時計製造工は時計が正常に動くために持つべき仕組みを実現すればよく、時計を使う人は、故障しない限り、時計の仕組みに「注意」を払わずともよい。歌の場合はそうはいかない。美しい歌を美しいものとして聴くためには、歌が単に聴覚で感取され、心地よいだけでは不十分である。歌に分け入っていく態度、歌と熱く関係すること、歌を「愛」することが必要になる。歌を「愛」とはどういうことであろうか。歌に「注意」を向けること、歌に関心を持って耳を傾けることである。そして、芸術創作に不可欠な霊的なものの働きとはこの「注意」である。歌を聴き、歌の美しさを感じるためには、歌に固有なもの、歌が届いたところでなすことを感じ、歌がそこを通して聴き手に届く歌手のことを思うことが必要だ。つまり、歌の性格、歌の振る舞い、歌手という歌が用いる媒体など、ある歌全体を一体として受け入れることが歌を聴くためには必要なのだ。したがって、歌を「愛」することとは、歌がどのようなものか、歌が何を引き起こすのか、歌がどのような人物を通して耳の届くのか、このような歌に関わる全て、歌の全体に「注意」を向け、感じ、理解することである。これこそ、霊性の働き、精神の働きである。美しい歌は、聴く人間に強い印象や感情、情動、新しい思考などを刻み付けうる。しかし、歌が美しいものとして、人間に強く作用するには、人間が歌を「愛」し、歌と実りある関係を結んでいることが重要である。もちろん、人間に強い印象を与える歌は、歌自体が美しい。ここで主張したいことは、歌そのものに美しさがないということではなく、歌の創作にもまた、歌への「愛」が必要とされるということである。シモーン・ヴェイユは、「翻って、時計製造工は時計を作るために時計を愛することを必要とはしないが、反面、芸術の創作は（それが悪魔的ではない場合、単に人間的ではない場合は）愛からのもの以外ではない」<sup>32</sup>と言う。ヴェイユは、歌を創るためにも「愛」が必要であると主張する。歌を創るにも、歌に「注意」を向けること、自分の創ろうとしている歌に「注意」を向けることが必要なのである。歌を創る人は、自分の作る歌がどのような歌か、聴いた人に

において何をするのか、実際にどのように響き渡るのかといった、ある具体的な歌の全体を感じなければならない。歌は「愛」から生じる。歌の性質や歌手、歌が聴き手に与える感情などが歌に表現されるだけではない。これらのことに関心を寄せ、これらのことに配慮する作者の働き、つまり、「愛」から歌が生じるのである。世界も同じように創られる。歌と同じように、世界は、創造者である神が自ら創出する世界に「注意」を向けることによってしか創造されえない。創造される世界がどのようなものか、創造される世界がどのようにに運行するのか、創造される世界で何が起こるのかに創造者が何も関心を抱かずになされる創造などありえない。創造は、創造者が自らの創造するものに「注意」を向ける、愛することで世界を存在させ、世界を整然と動くようにする働きなのである。創造のその時に、創造される世界に「注意」を向ける、創造される世界を「愛」する、世界に関心をもち、理解する霊的なものの働きかけにより、創造者は、世界に属さず、創造者自身でもないものを創造することができるのだ。

シモーヌ・ヴェイユによると、世界の創造を理解するためには、何らかの人間的なモデルが必要である。芸術作品の創作と世界の創造のアナロジーは、人間の芸術的行為の記述を通じて、神による世界創造の性格を正しく描くという点で正当である。創造と創作の類比モデルは、創造が超越的な働きであること、創造は世界に秩序を与え、秩序ある世界を存在させること、創造は創造者が世界に「注意」を向けることによる「愛」の働きであることを的確に表現している。創造者が世界の枠組みだけを作り、具体的な被造物は被造物同士の関係や世界の成り行きに沿って形成されるのではない。創造者は一つ一つの事物に関心を寄せ、一つ一つの事物の性質、役割、影響力といった事物の存在を一体的に形成するものへの「注意」、「愛」という霊的な働きによって世界を創造する。この働きは創造者である神の考えや世界観を神自身の外部で形にすることではない。創造は、創造者と被造物の決して切断できない関与を切り拓く、理解と配慮という創造者の精神的な、霊性の働きである。創造者が諸存在者にあるべき姿を押しつけるのではなく、全てのものが整然と存在するようにし、整然と運動するようにし、秩序のなかへと一つに包み込む時、あらゆる被造物は、神の「注意」の眼差し、神の配慮と理解の眼差しを受ける。つまり、被造物は神の霊的働きを、神の「愛」を受ける。ただ、神も、神によって創られた世界も、そこに含まれる諸事物も、世界の秩序も創造の「目的」の位置には置かれない。創造の後に全てが存在するようになったのであり、創造の前には事物も、事物の運動の秩序もなかった。創造において、創造者の「注意」の対象となる被造物の性質や動き、影響は、創造によって存在可能になる。同時に、創造の時、既に被造物の全体は神の「注意」、つまり「愛」のうちに捉えられている。神の他に何もいないところから世界が生じるのだ。創造、何かを存在させ、何かを秩序付ける創造

は自然を超えている。このことは神の専制的権力の行使を表しているのではない。神が「愛」のうちで創造したことを表している。シモーヌ・ヴェイユは「愛」を創造に不可欠なものに見なした。創造そのものが「愛」である。そして、創造者である神の「注意」は、被造物全体がどのようなものか、どのように振る舞うか、どのような役割を果たすのかということに及ぶだけではない。無から生じた被造物が再び無へと逆流することがないように、被造物の行く末までも「愛」は対象とするのである。

## 2. 愛すること

時計には、時を刻む、計時するといった「目的」があり、この「目的」の達成のために時計が備えるべき構造と性質がある。しかし、歌には「目的」がない。例えば、人を感動させることを「目的」に作られた歌、人を感動させるために有益な仕掛けをふんだんに注ぎ込んで作られた歌があるでしょう。この歌が耳に届いた時、聴いた人はどのような反応を示すであろうか。美しさとは正反対のものが聴き取られる場合もあるのではないだろうか。シモーヌ・ヴェイユにとって、創造は、創造者が被造物を存在させ、被造物に秩序を与えることである。このような創造の働きは、創られるものたちに「注意」を向ける、創られるものたちに関心を持ち、創られるものたちと交わる創造者の「愛」の働きである。被造物は創造以前には存在しない。しかし、創造の瞬間、既に被造物は神の「愛」、関心のうちにある。神の「愛」のうちで、自由な創造による秩序ある、整然とした世界が創られる。世界の美は「目的」を超えて実現される自由な創造の結果なのである。ということは、世界の美しさは、創造がなされ、世界に秩序が打ち建てられた証となるだけでなく、創造者である神が創造される世界に関心を持ち、創造される世界の性質やその中で起こることを理解し、創られる世界を一体のものとする神の「愛」による働きの証でもある。本節では、創造者が世界に神として存在する仕方を記述したい。シモーヌ・ヴェイユは、被造物の世界を秩序で包む「愛」をエロースに近いものと捉えるところから議論を開始している。しかし、創造者としての神が世界に「注意」を向けること、神の「愛」という霊性の働きの本質は、互いに異なる個々の事物を一つの秩序のなかで調和させることよりも、神が被造物とは異なるものとして、被造物と共にあり、被造物と交流を持つことにある。問題となるのは、神自身が我々の前に展開している世界に存在する仕方である。このように神の存在のあり方に関する問題を提起することは、神による世界への「注意」、神の「愛」が被造物の世界にどのように埋め込まれ、機能しているのか考察することである。

神による創造は、世界に「注意」を向け、世界がどのようなものか、世界のなかで何が起きているか、世界がどのように変化するのを感じ、理解する霊的な働きであり、遠く離れた高みの世界から操り糸で人形を動かすような行動ではない。したがって、神が世界に存在することは、神が益にも害にもならない瑣末なものとして仕方なく世界の存在を許容することではない。また、世界を鑑賞するだけの傍観者として世界と場所を同じくすることでもない。シモーヌ・ヴェイユは神と被造的世界に深い関係があることをプラトンから学んだ。「プラトンは、世界や天空と言う時、本質的には世界の魂のことを言っている。私たちが友人を名前と呼ぶ時、その身体を心に思い描いてではなく、魂を心に思い描いてそうするのと同じだ」<sup>33</sup>。我々が友人の名前を口にすると、我々は友人の物理的身体ではなく、魂を思い浮かべる。同様に、世界と呼んだ時、世界と呼ばれているものは被造物の物理的な集合体のことではなく、「世界の魂」だ。これが彼女の主張である。この時、この友人の魂とは何であろうか。世界の魂とは何であろうか。単なる友人の性格や内面の傾向のことであろうか。世界の真実の姿を描いた世界の設計図が「世界の魂」なのであろうか。違う。友人の魂は友人をその友人たらしめている何かではないか。例えば、ある友人の名前を思い出す時に人が思い浮かべるのは、性格や傾向性といったその友人の内面的要素だけではないはずだ。彼の体つきや外見、彼とのエピソードなど、その友人の存在全体を心に描くだろう。ある友人を全人的に包括し、表象させる何かが魂ではないだろうか。シモーヌ・ヴェイユは、「世界の魂」について述べた、「世界の魂を、神は中心に据える。神は、世界の魂を全体的に、物理的世界のずっと外へと広げ、物理的世界を世界の魂で包んだ。そして、神は、周回する一つの天を丸く巻き、世界の魂を一つに、唯一つに、孤独に生み出した。というのは、世界の魂は、自身の力で自らに付き添うことができ、自身以外の何も必要とせず、自らで自らを十分に知り、愛することができたからだ。神は、こうして幸福な神を生み出したのだ」<sup>34</sup>という『テュマイオス』の一節を紹介する。これによると、世界の魂は物理的に感覚できる世界全体を包み込む唯一の存在である。したがって、世界の魂は世界の魂を構成する自身よりも原初的なものを存在の根拠として要求する必要はなく、自らの価値を保証してくれる世界の魂を支配・統括する上位のものに従属する必要もない。それは自らを完全に理解しており、自らを完全に愛しており、自らと完全な交わりを持ち、自ら充足しているのである。ここで注意すべきことは、世界の魂は物理的世界の外皮を剥いていくと現れる核ではないということだ。むしろ、世界の魂が世界全体を外から包んでいる。つまり、世界の魂は、世界全体を一体のものとして、しかも人間が日常的に目にする物理的世界全体を一体のものとして自己の内に保持している。世界の魂は、人間の前に広がるこの具体的な世界の全体を全的に表している。

友人の魂が具体的な一人の友人の全人格を表現するように、世界の魂もまた、他のものと交換することのできない具体的な世界の全体を表現している。世界の魂がどのようなものであるかをさらに追及してみよう。シモヌ・ヴェイユは、「目に見える世界は世界の魂の身体である。そのことは、いかなる汎神論も示唆してはいない。私たちの魂が私たちの身体のうちにならないように、神は目に見える世界のうちにはいない。プラトンは別の箇所でそのことを言う。「世界の魂は物質より無限に広く、物質を含み、あらゆる部分から物質を包んでいます」(34b)。「世界の魂は目に見える世界に先立って生まれ、時間が存在するようになるのに先立って生まれたので、完全な永遠である」(34c)。世界の魂は、主人が奴隷にするように、物質的世界に命じる。それは、自身のうちに物質の法則と一つになる神の実体を有しているのだ」<sup>35</sup>と言う。この長い引用は重要なことを二つ伝えている。一つは、「世界の魂」は世界のあるべき姿を啓示する究極の概念ではないということだ。世界の魂は物質を包み込み、物質と結び付くことができる「神の実体」を自身のうちに持つ。つまり、世界の魂は、事物としての世界の物理的存在を形作ることができる実体なのである。ただ、ヴェイユによると、物理的世界と結びつくことができるのはあくまで「神の実体」であり、世界の魂は「神の実体」を含んでいるのだ。そこで、世界の魂は神そのものとして捉えられなければならないという第二の点に注目する必要がある。ヴェイユによれば、世界の魂は「神の実体」、神を神たらしめる本質を含んでいる。このことが意味するのは、世界の魂は神であるということだ。先ほど示したヴェイユによる『ティマイオス』の引用の末尾でも、世界の魂について、「神は、こうして幸福な神を生み出したのだ」<sup>36</sup>とされている。世界の魂は、存在するためにも、理解されるためにも、自ら以外の何かの媒介の力を借りる必要がない。「世界の魂」は、自ら以外のものに制限されない。世界の魂が神であるとはどのような意味であろうか。一方で、世界の魂は物質の総体である世界と結びつく。他方で、世界の魂は「神の実体」、神を神たらしめているものを持つ神である。ヴェイユは引用した上の文章のなかで「神は目に見える世界のうちにはいない」と言っている。確かに、世界の魂において「神の実体」と物質的世界の結合がなされる。しかし、物理的世界には神自身が含まれない。したがって、世界の魂が神であるとはどういうことか、世界の魂においてなされる「神の実体」と物質の世界の結合とはどのようなものかということが問われなければならない。

前節の主題の一つであった芸術作品の創作と世界の創造の類比を思い出してみると、問題の所在が明らかになる。創造は、靈感を通じて、創造のプロセスにも、創造によって生じる被造物にも、創造者自身にも含まれない世界と世界の秩序を創造者が創ることである。この時、被造物の総体としての世界も、創造の諸過程の総体も、そして創造者自身も創造の「目的」ではなく、創造はこれらから生じず、これ

らに帰結することもない。創造において、一つ一つの被造物に創造者が「注意」を払い、これを理解する霊の働きは不可欠である。つまり、創造の時、少なくとも創造者としての神と霊が働かなければならない。しかし、創造は、霊的な働きによって理解された世界の性質、世界の運動の法則、世界の運行を実現することを「目的」に行う神の行為ではない。靈感により創造者である神が世界に「注意」を向けること、「愛」することを通じて、世界とその秩序は創られる。しかし、世界とその秩序は神による理解、神の計画の引き写しではなく、これらを超えて実現されるものだ。世界の魂における神と世界の結びつきのあり方に関しても同じ超越性・超自然性が見て取れる。シモーン・ヴェイユによると、世界の魂は世界の物質的過程と強い親和性を持っている。しかし、同時に、「世界の魂」は神であり、神である限りにおいて、我々の眼前に広がる物理的で感覚的な世界とは全く別のものである。世界の魂は人間の目の前に広がっている感覚可能な物質としての世界を自身のうちに含んでいる。同時に、「世界の魂」は唯一の存在であり、人間がそのなかで生きる被造の世界を分裂した、無秩序なものとしてではなく、一体的に、一貫した存在にする自足した存在である。世界の魂の超自然的な性格、物質の法則を超えた性格は、世界の物理的過程の結果として生じるのではない。しかし、物質世界の法則による運動が展開されている世界を世界の魂は包摂している。もちろん、この物質の原理と神的性質の重ね合わせは偶然ではないと思われるが、このことを証明するためには、神としての世界の魂についてのシモーン・ヴェイユの言葉を検討する必要がある。彼女は世界の魂について、「プラトンが世界の魂と名指すこの存在は神のひとり子である。プラトンは、使徒ヨハネのように「単性生殖」について語る」<sup>37</sup>と述べる。新約聖書のいかなる文書でも、使徒ヨハネは「単性生殖」について語ったことはない。この表現は、神の御子であるキリスト・イエスが父なる神のみから来たことを、プラトンの表現と重ねて強調するものである。つまり、プラトンも使徒ヨハネも「神のひとり子」の存在を認め、そして、「神のひとり子」は神そのものだけに直接由来することを認めているとヴェイユは考えるのである。彼女によると、「神のひとり子」は、世界の魂だ。「神のひとり子」は、キリスト教的文脈ではイエス・キリストを強く連想させる。シモーン・ヴェイユの思考においても、イエス・キリストは強く示唆される。しかし同時に、彼女は「神のひとり子」である「世界の魂」がイエス・キリストと同一視されることを警戒し、この名を口にしないように気をつけつつ、『ティマイオス』のテキストへのコメントとして、「少し前で、プラトンは世界の魂であるひとり子は幸福な神であり、自ら、自らのことを理解し、愛していると述べている。言い換えると、神は自らのうちに三位一体の至福の生を有するということだ」<sup>38</sup>と語る。芸術と創造のアナロジーのことを思い出すと、この三位一体は単なる神のあり方についてのテーゼではなく、神と世界の交流の構造

だと考えられる。既に見たように、「世界の魂」は神のひとり子として神から直接もたらされた。そして、「世界の魂」は世界を一体のものとして包み込む。この時、「世界の魂」は自らが包含する世界の性質、世界の運動法則、世界がどのようなのかに関心を寄せ、完全に理解している。世界を「愛」している。つまり、創造において、「世界の魂」は霊、創造者としての神とともに働く。三位一体である。「この作品は、世界の魂の実体であり、神の実体そのものと物質の原理との総合されたものである」<sup>39</sup>とヴェイユは言う。「作品」とは、『ティマイオス』からの抜粋によると、神の実体と物質的世界の合成されたもの、「世界の魂の実体」である。「世界の魂」は、存在するために自ら以外を必要しない存在として、全体的かつ一体的に我々の生きる具体的・感覚的世界を包み込んでいる。このことは、神の実体と物質的世界の総合を表していると同時に、神と被造的世界の交流を表している。創造の時、霊性の働きによって、創造者としての神は創造される世界との交わりに置かれる。その時以来、一貫して創造者の創られる世界との交流は、世界に「注意」を払い、世界を理解するという関係の上で持たれてきた。つまり、神と世界の交流は「愛」の行為なのである。この交流は、創造主から直接生まれたひとり子としての「世界の魂」による自己に対する理解として、世界の魂が物質の諸原理を包含する限り、物理的世界に「注意」し、理解することのプロセスとして成り立つ。創造における創造者である神は「世界の魂」の自己言及を通じて世界と交わる。

では、神のひとり子としての「世界の魂」はどのように世界のなかに埋め込まれ、世界と交流するのであろうか。シモーン・ヴェイユは、「しかし、ここでプラトンは同じ神が引き裂かれていることを示す。受難であると言えるように、神の引き裂いているのは、時間・空間との関係である」<sup>40</sup>と言う。世界の魂においては、神の性質と物質の原理が結合しているように見える。しかし、もう一方で、神性と物質性の間にははっきり乖離がある。「世界の魂」は時間と空間の構造のなかに配置され、神の性質と物質の仕組みに引き裂かれている。シモーン・ヴェイユの目から見ると、それは「受難」である。無理解と迫害のなかで福音を説き、十字架上で息絶えたイエス・キリストも神でありながら世界の構造に従い通した。ヴェイユにとっては、「受難」は十字架刑の苦しみと死だけの問題ではない。神が地上を歩むこと自体が「受難」なのである。「神のひとり子」である「世界の魂」は、絶えず物質の総体としての世界と交わる。「世界の魂」にとって、これは「受難」なのである。しかし、「世界の魂」における分裂は十字架において結ばれている。「世界の魂の半分ずつは互いに交差している。十字架は斜めであるが、とはいえ十字架である」<sup>41</sup>とシモーン・ヴェイユは言う。彼女はプラトンの『ティマイオス』での天球に関する考察から、天の赤道と黄道の交点での十字をイメージする。そして、世界の魂の分裂を宇宙全体における物質性と神性、自然性と超自然性の亀裂として、十字架を被造的世界と



神の和解として描く。ここで注目すべきことは、世界の魂は引き裂かれ、引き裂かれた物理的なものと神的なものは和解しているということだ。物質としての世界と世界の運動を「神の実体」と結びつけるのは十字架である。このことが明らかにするのは、神によって創造された被造的世界が創造者である神に属さない、神とは別の存在であるということだ。そして、十字架によって、神と被造のものという異なるもの同士が結びつき、一致するのである。「世界の魂」は、超自然的な「神の実体」と「物質の原理」の結合形態であるだけではない。「世界の魂」は「神の実体」と「物質の原理」という異なるもの和解、関係の結び直しとして世界に参与する。創造とは世界を存在させ、世界を秩序づけることである。そして、そのためには創造主である神が霊性の働きを通じて、創られる世界に関心を寄せ、世界を全体として捉えるという霊性の働きが必要になる。神の「愛」が必要なのである。そして、この「愛」は和解の愛である。神と世界の間の関係の結び直しの「愛」なのだ。創造以来変わることのない「愛」は十字架において最も顕著に現れる。それは全く異なったものを結合させる「愛」なのである。

シモーヌ・ヴェイユの思想において、神と被造物の分裂が重要なのだろうか。また、神と被造物の和解が重要なのだろうか。創られたものは、常に神に離反しうるが、常に神に結び付け直されうる存在である。シモーヌ・ヴェイユは、自らを含めた離反しうるものとしての被造物への神の関心や理解、愛を現実の生活のなかで実感することは難しかったかもしれない。しかし、極めて稀な経験であるとはいえ、真の美しさに触れる時には、神の生き生きとした世界での働きと活動、あたたかい愛と交流、理解の眼差しを彼女は感じることはできたのではないだろうか。ヴェイユは「世界の魂がそれに似せて生まれさせられるモデルは、精神的な生き物であり、生きた精神である。とすると、それは一つのペルソナである。そしてまた、あらゆる点で絶対的に完全な精神であり、それゆえ、神である。父とひとり子とモデルという三つの神のペルソナがある」<sup>42</sup>と言う。世界の魂が創造者なる神から生まれる時、モデルとなるのは、「精神的な生き物」であり、「生きた精神」である。したがって、「モデル」はただ模倣されるだけではなく、感じたり、知ったり、理解したり、判断を下したり、活動したりすることができる。自分以外の存在に影響を与えることができる。「モデル」の働きについて、ヴェイユは「モデルを靈感に置き換えてみると、聖霊にモデルというイメージが適用される理由がはっきりする。粗雑な形式での比較を考えてみても、画家が肖像画を描く時、モデルは芸術家と絵画をつなぐものである」<sup>43</sup>と語る。モデルは画家と作品を橋渡しするだけではない。画家に働きかけ、作品へと駆り立てるのである。モデルは画家のうちにないものを画家のなかに生み出すことで作品を生み出すのであって、画家のなかにあるものをキャンヴァスの上へと移動させる役割を果たすのではない。ヴェイユは創造においても同

様に考える。「モデル」である聖霊は父なる神を触発する。しかし、聖霊は、父なる神を操縦しはしない。聖霊固有の仕方では父と共に働くのだ。父なる神には、時間や空間による有限性はないが、聖霊による靈感は被造物の存在を可能にする。翻って、父なる神は自ら感じ、知り、理解し、判断を下し、活動して世界を創り上げ、秩序づけ、保ち、介入する。「ひとり子」はこのような父なる神の創造そのものの現れである。そこには、被造物の性質ではなく、被造物を創造した創造者なる神の全てが現れている。そして、神の具体的な世界への介入そのものとしての「ひとり子」は、自ら感じ、知り、理解し、判断を下し、活動することを通して、創造者なる神の本質を明らかにする。父と子と聖霊は、それぞれに固有な仕方では、創造者なる神が創られたものたちと共にあること、神が「愛」し理解し、働くことを表現している。創造の働きがあった故に世界は美しい。だとすると、世界が美しい時には、三位一体の神から個々の被造物までの世界が一息につながる。シモーン・ヴェイユは、世界の美しさ、世界のつながりを感じたのであろうか。美しさを生み出す者は「永遠に自身に等しいもの」に目を留め、「美」を感じる者は「美」によって、「美」を生み出す者のもとへ導かれる。どちらも創造者における「永遠に自身に等しいもの」に直面しているのである。ヴェイユは、「相反するものとの最初の対、それは神と被造物である。神のひとり子はこれら相反するもの的一致であり、神と被造物の間に立つ幾何学的中項、つまり媒介者である」<sup>44</sup>と語る。創造における「永遠に自身に等しいもの」とは、「神のひとり子」のことである。世界の美しさを感じられる時、世界を美しく創造した神の働きがあらわれ、創造以来、世界と神に働きかける聖霊の働きがあらわれているが、創造者なる神と人間を対面させ、人間を霊性により導くことを可能にする「神のひとり子」に人間は出会っているのである。その時、美しさを通して、その人間の前にいる「神のひとり子」こそが世界の存在の要であり、世界の存在の要である「神のひとり子」が被造物と同じ平面に立って、我々と対面している。美しさが存在する時、存在するもの同士に調和が成立している。この調和は、単なる調和ではない。神と被造物の深刻な乖離と和解が、深い分離と神と被造物の交流にもとづく理解が作り出す調和なのである。

## おわりに

世界の美しさを感じる時、人間は創造のなかにいる。創造者による創造は、創造者が感じ、知り、理解し、判断するという霊的な働きであり、少なくとも美しさを感じられるときには、我々は神の働きの対象として、神の関心と関与に与っている。神の「愛」、神による「注意」は、世界を整然と創る創造の時以来、一貫して世界

に介入して具体的に諸活動、諸運動を導く神の働きとして世界そのもののなかに埋め込まれている。「世界の美」は創造と秩序の徴である。しかし、「美」が存在していることの意味はそれだけでは語り尽くせない。「美」が存在していることの意味は、創造と秩序、神の愛、そして「神のひとり子」を通しての被造物の世界という平面での愛、世界のあらゆる領域の調和があることである。しかし、最も重要な創造の働きは全く新しいものの創出である。創造がなければ何も始まらず、創造以降に全てが始まった。霊性の働きによって、創造者は、創造者にも、創造される世界にも含まれないものを生み出すことができる。霊性は、創造者が被造物への「注意」を向けること、関心を寄せること、つまり「愛」することを可能にすることで、今までに存在したためしのないものを創造する。人間に天地創造を行うことは不可能である。また再び起こすことも不可能である。しかし、創造された世界に埋め込まれた愛に触れることはできる。「世界の美しさ」は、霊的なものと創造者である神の世界に対する関心、「愛」を入口に生み出される。「神のひとり子」である「世界の魂」が我々の生きる世界に関心を持ち、理解するという「愛」、神から始まる水平方向への「愛」は、被造物同士の関係を変えるものである。問題は、人間はいかに作品となることができるかと言い換えることもできる。作者から生じながらも、作者を乗り越え、なおかつ作者を自身のうちで働かせ続けているような作品になることができるかということである。現代の権力に対抗するためには、人間は内側に深刻な裂傷を抱えていなければならない。均一なアイデンティティではなく、変化性、分裂性が武器となる。神によって創造されながら、神の傀儡ではなく、なおかつ神が自らのうちで働き続けているという人間であることは、神・被造的世界・他者の深刻な分裂と三者の縦横の結合を同時に、十分に生きることである。神・被造的世界・他者という3つの次元を縦横にまたがって形成されたネットワークを見出し、リアリティを与えること。現代の生には、これが要求されているのだ。

1 カーター・リンドバーク、『愛の思想史』、佐々木勝彦、濱島雅孝訳、教文館、2011年、14頁。

2 同書、115頁。

3 同書、113頁。

4 アベラルドゥスとエロイサの往復書簡のように、愛を特徴づけるために、神と人間の関係や社会関係よりも私的関係の役割が増大したことを考えると分かりやすい。

5 アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、『マルチチュード〈帝国〉時代の戦争と民主主義(下)』、磯島幸子訳、NHKブックス、2005年、255頁。

6 アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、『コモンウェルス〈帝国〉を超える革命論(上)』、水島一憲監訳、磯島幸子、古賀祥子訳、NHKブックス、2012年、287-288頁。

- 7 ミクロス・ヴェトー、『シモーヌ・ヴェイユの哲学——その形而上学的転回』、今村純子訳、慶応義塾大学出版会、2006年、26頁。
- 8 同書、28頁。
- 9 同書、28頁。
- 10 今村純子、『シモーヌ・ヴェイユの詩学』、慶応義塾大学出版会、2010年、6頁。
- 11 同書、179頁。
- 12 同書、179頁。
- 13 同書、25頁。
- 14 同書、17頁。
- 15 同書、182-186頁。
- 16 同書、191頁。
- 17 Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1951, p.22.
- 18 シモーヌ・ヴェイユは自らギリシャ語テキストを読解し、翻訳する。その際、独特の解釈に基づく独自の翻訳がなされるため、完成した訳文は、シモーヌ・ヴェイユの思想的意図を豊かに反映したものになっている。以降のギリシャ語テキストの引用でも同様のことに注意が必要である。
- 19 Weil, *op.cit.*, p.22.
- 20 *Ibid.*, pp.22-23.
- 21 *Ibid.*, p.23.
- 22 *Ibid.*, p.23.
- 23 *Ibid.*, p.23.
- 24 *Ibid.*, p.23.
- 25 *Ibid.*, p.23.
- 26 *Ibid.*, p.23.
- 27 *Ibid.*, p.23.
- 28 *Ibid.*, p.23.
- 29 *Ibid.*, p.23.
- 30 *Ibid.*, pp.23-24.
- 31 *Ibid.*, p.24.
- 32 *Ibid.*, p.24.
- 33 *Ibid.*, p.25.
- 34 *Ibid.*, p.26.
- 35 *Ibid.*, p.25.
- 36 *Ibid.*, p.26.
- 37 *Ibid.*, p.25.
- 38 *Ibid.*, p.27.
- 39 *Ibid.*, p.27.
- 40 *Ibid.*, p.27.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp.25-26.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.29.

## 参考文献

Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1951.

Lissa McCullough, *The Religious philosophy of Simone Weil*, L.B.Tauris, 2014.

今村純子、『シモーヌ・ヴェイユの詩学』、慶応義塾大学出版会、2010年。

ミクロス・ヴェトー、『シモーヌ・ヴェイユの哲学—その形而上学的回転』、今村純子訳、慶応義塾大学出版会、2006年。

アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、『マルチチュード〈帝国〉時代の戦争と民主主義（上）』、磯島幸子訳、NHKブックス、2005年。

アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、『マルチチュード〈帝国〉時代の戦争と民主主義（下）』、磯島幸子訳、NHKブックス、2005年。

アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、『コモンウェルス〈帝国〉を超える革命論（上）』、水島一憲監訳、磯島幸子、古賀祥子訳、NHKブックス、2012年。

アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、『コモンウェルス〈帝国〉を超える革命論（下）』、水島一憲監訳、磯島幸子、古賀祥子訳、NHKブックス、2012年。

カーター・リンドバーク、『愛の思想史』、佐々木勝彦、濱島雅孝訳、教文館、2011年。